

Piotr Michalik

BOHATER CZY GRZESZNIK? UWAGI NA TEMAT TANTRYCZNEGO ANTYNOMIZMU

„Jeśliby człowiek mógł osiągnąć doskonałość (*siddhi*) dzięki czemu spijaniu wina, wszyscy chłepczący wino łotrzykowie byliby [już od dawna] doskonali”.

*Kulārōava Tantra*¹

„Jego organ rozrodczy to miejsce ofiarne, włosy – święta trawa,
Skóra – przyrząd do wyciskania Somy, wargi pochwy – ogień wewnątrz.
Zaprawdę, jak wielki jest świat odprawiającego ofiarę Wadżapaja,
Tak wielki świat tego, kto znając to, miłość uprawia...”

Brihadaranjaka, VI, 4, 3²

Niektóre pisma tantryczne, m.in. *Rudrayāmala*, *Brahmayāmala* i *Mahācīnācārakrama*, wskazują na Chiny (*Mahācīna*) jako miejsce pochodzenia osławionych praktyk *vāmācāra*, nazywanych Ścieżką Lewej Ręki i potocznie utożsamianych z tantryzmem jako takim. Legenda głosi, że wielki mędrzec i asceta Waśisztha (*Vaśiṣṭha*) przez sześć tysięcy lat praktykował rozliczne wyrzeczenia, pragnąc, by objawiła mu się Bogini (*Devī*). Nie osiągnąwszy sukcesu, poprosił o pomoc Brahme. Ten zaproponował mędrce inną mantrę i nakazał cierpliwą praktykę. Po kolejnych wiekach bezowocnej ascezy Waśisztha wpadł w złość. Wówczas to Bogini pojawiła się na krótko przed obliczem Waśiszthy, by pouczyć go, że stosuje praktyki niewłaściwej ścieżki duchowej (*sādhana*), po odpowiednie nauki winien udać się do Chin, krainy buddystów. Tam też natknął się na wielu prześwietnych ascetów w towarzystwie tysięcy pięknych, lubieżnych kobiet, rozplamionych działaniem wina. Ku swemu ogromnemu zaskoczeniu spotkał wśród nich Buddę, o spojrzeniu przymglonym

¹ Cyt. za: G. Feuerstein, *Tantra, the path of ecstasy*, Shambhala, Boston & London 1998, s. 231.

² *Upaniszady*, przeł. M. Kudelska, Kraków 1998, s. 162.

upojeniem alkoholowym... Budda uspokoił mędrca i wyjaśnił mu, że wedyjskie rytuały i normy moralne stanowią jedynie powierzchowną, wykoncypowaną pobożność. Waśisztha został wprowadzony w tajniki kultu bogini Tary, w którym nie ma miejsca na kategorie takie, jak „pomyślne” i „niepomyślne” czy też „czyste” i „nieczyste”. Bogini winna być czczona nawet w odstręczających miejscach, kobietę zaś należy uznawać za jej manifestację, a zatem oddawać jej cześć...³

Przytoczona opowieść o mędrцу Waśiszthcie sugestywnie obrazuje interesujący nas problem zjawiska, które, na potrzeby niniejszego artykułu, nazwiemy tantrycznym antynomizmem. Niezwykła złożoność i obszerność problematyki sprawia, że w tym miejscu możemy podjąć zaledwie próbę naszkicowania kilku podstawowych cech zagadnienia. Przyjrzymy się najbardziej charakterystycznym praktykom i postawom, głośnym dzięki swej kontrowersyjności.

Każde z wyznań wchodzących w skład smarta-puranicznej pañcopasany posiada paralelną tradycję tantryczną⁴. Tradycje te określane są przez ortodoksję epitetami takimi, jak *pratiloman* – „przeciw ziarnu” czy *prāvĀtti* – „inwersja”. Jako usytuowane w opozycji do Wed (*Vedavādiviruddha*) przyporządkowuje się je do kategorii *nāstika* – nauk i praktyk duchowych, które, jak buddyzm czy dżajнизм, odrzucają autorytet Wed. Zdaniem niektórych braminów tantryzm, podobnie jak buddyzm, zaistniał, aby zwodzić ludzi, którym brak pewności i właściwego ugruntowania w świętych tradycjach i wartościach.

Prawo, w opozycji do którego sytuujemy rozmaite ruchy tantryczne, rozumieć będziemy bardzo szeroko, tak jak w tradycji indyjskiej pojmuje się dhar-mę. Odnosi się ono do prawa moralnego, tradycyjnie ustalonego porządku społecznego, nakazów i zakazów religijnych, oraz określonej kosmowizji, a zatem praw konstytuujących porządek świata i wyznaczających jednostce właściwe w nim miejsce.

Ujęcie swoistości etyki i sprzęgniętej z nią kosmowizji poszczególnych szkół tantrycznych za pomocą klasycznej terminologii europejskiej napotyka poważne trudności. Tantryczna metafizyka potrafi połączyć ze sobą w jednym spójnym systemie stanowiska pluralistyczne, dualistyczne i monistyczne. W niedualistycznych (*advaita*) koncepcjach rzeczywistości Absolut jest zarazem immanentny i transcendentny. Podobnie ma się sprawa ze statusem ontologicznym wartości – obiektywizm przeplata się z subiektywizmem, absolutyzm płynnie przechodzi w relatywizm w sposób, który każe postawić pod znakiem zapytania zasadność zastosowania tych pojęć. Dodatkowym kłopotem jest niemożliwość nakreślenia wyraźnej i jednoznacznej linii demarkacyjnej pomiędzy bramińską ortodoksją a tradycją tantryczną. Ujawnia się on już podczas próby analizy samego terminu „tantra”.

³ Cyt. za: N.N. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, New Delhi 1992, s. 101–103.

⁴ Kult pięciu głównych bóstw (*smārta pañcopāsanā*) – Śakti, Wiśnu, Śiwy, Ganeśi i Surji, stanowił kompromis braminizmu wobec silnie zakorzenionych i nadzwyczaj żywych kultów ludowych. Przywrócenie licznych wyznań na łono ortodoksji umożliwiło zarazem przeniknięcie elementów tantrycznych do powszechnie uznawanych praktyk religijnych, filozofii i sztuki sakralnej.

Zdaniem A. Padoux, tantra w najszerszym rozumieniu jest synonimem śastry (*śāstra* – księga, dyscyplina, system). Zwrot *asmin tanre* rozumiano zwykle jako „w tym systemie”. W mimansie tantrą nazywano proces, aktualizację, sposób wykonania. Śankaraczarja określa system filozoficzny sankhji mianem *Kapilsaya-Tantra*. W jamalach (*yāmala*) tantra często oznacza sposób wielbienia bogini lub też denotuje samą Boginię Matkę. Znakomity historyk N.N. Bhattacharyya uważa, że tantry u swych początków stanowiły pisma szerzące wiedzę (od *tan* – „ekspandować”, „rozszerzać” lub od *tantri* – chronić, utrzymywać) i dotyczyły przede wszystkim technicznego aspektu danej nauki duchowej, podejmując głównie zagadnienia związane z medycyną i protochemią⁵. Słowo *tantu* – „nić”, obok znaczenia podobnego, jakie ma w języku polskim „wątek”, rodzi także konotacje kosmiczne – w Rigwedzie kosmos zaczyna istnieć wraz

z rozsnuciem się nici Rity.

Kriszna, w Puranie Bhagawata (*Bhāgavata Purāṇa*), wyodrębnia trzy tradycyjne reguły postępowania, praktyki (*ācāra*): wedyjską (*Vaidika*), tantryczną (*Tāntrika*) oraz pośrednią pomiędzy nimi, zwaną Miśra (*Miśra*)⁶. W odniesieniu do współczesnego hinduizmu tak jasny podział nie jest już aktualny. Kumar zalicza hinduizm w całości do *Miśrācāra*⁷. Istotnie, nie sposób przecenić wzajemnych wpływów tantryzmu i tradycji wedyjskiej, zarówno na płaszczyźnie ceremonialnej, jak i filozoficznej⁸.

Większość sekt tantrycznych uznaje autorytet upaniszad i puran. Podobnie jak wedy, upaniszady, brahmany, Bhagawadgītę, niektóre purany czy sutry (np. *Jogasutra*), całą literaturę tantryczną zaliczyć można do *mokṣaśāstra* – pism traktujących o wyzwoleniu. Podstawowym celem tantrycznej sadhany (*sādhana*) jest doskonałość (*siddhi*, rozumiana zazwyczaj jako perfekcja)⁹, realizacja wewnętrznej natury, osiągnięcie stanu wyzwolonego za życia (*jīvanmukti*). Ów stan wyzwolenia, czy to rozumiany jako mistyczne zjednoczenie z Brahmanem (w przypadku niedualistycznych szkół, takich jak kaulizm¹⁰ lub związana z nim Trika¹¹), czy też jako doskonałe współdziałanie, zestrojenie się z Nim (m.in.

⁵ N.N. Bhattacharyya, *op.cit.*, s. 4.

⁶ Zob. *Bhāgavata Purāṇa*, URL <http://www.urday.com/bhagwad.htm>

⁷ P. Kumar, *Śakti cult in ancient India*, Vanarasi 1974, s. 149.

⁸ Za typowo tantryczne elementy w hinduizmie uznaje się m.in. mantry, inicjację (*dīkṣā*), pudzę (*pūjā*), związaną z licznymi ikonicznymi reprezentacjami bóstw, supremację guru, a także rozmaite formy jogi. Z kolei uznawana potocznie za jedną z głównych cech dystynktywnych tantryzmu symbolika seksualna, w szczególności w powiązaniu z ofiarą (*yajña*), często gości w strofach brahman (szczególnie *Śatapatha Brāhmaṇa*), odnajdujemy ją także w upaniszadach (Czhandogja i Brihadarajaka).

⁹ Siddhi to także paranormalne moce jogiczne.

¹⁰ Kaulizm (*Kaulācāra*) rozwija się od V wieku n.e., osiągając najbardziej dojrzałą i złożoną formę około wieku IX. Kaulowie odwołują się jednocześnie do praktyk tzw. Ścieżki Prawej i Ścieżki Lewej Ręki (*Dakṣiṇa-* i *Vāmāmārga*), których nazwy pochodzą w rzeczywistości od kierunków kardynalnych i nawiązują do podania o twarzach Śiwy emitujących święte pisma w poszczególne strony świata. Rdzeń kaulizmu stanowi kult żeńskich bóstw, takich jak Bhairawi czy dziesięć *Mahāvidyā*, stąd *Kaulācāra* przedstawiana jest jako modelowy przykład tantryzmu siaktycznego.

śajwa-siddhanta¹² i wisznuicka pañcaratra¹³), oznacza zrealizowanie najwyższej wartości. Zasada rzeczywistości, Brahman, to absolutny punkt odniesienia, organizujący hierarchię wszystkich innych wartości. W wymiarze ostatecznym wszystko, co posiada jakąkolwiek wartość, posiada ją dzięki owej zasadzie. Jest to, w najbardziej fundamentalnym rozumieniu, aksjologiczny wspólny mianownik tantryzmu i licznych szkół idealistycznych, pozostających w obrębie ortodoksji. Zdaniem Kumara i Zimmera, nauki tantryczne stanowią wielką syntezę wedyjskiej ofiary, braminizmu, filozofii upaniszad, puran i sankhji z medycyną, jogą i okultyzmem¹⁴. Niekiedy można spotkać się nawet z określeniem tantr jako piątej wedy¹⁵. Faktem jest, że tylko niektóre spośród szkół tantrycznych całkowicie odrzucają autorytet Wed. Dość powszechne jest natomiast przekonanie o ich dezaktualizacji. Szczególnie jasno przedstawia to *Mahānirvāḍa Tantra*, nawiązująca do znanej z puran teorii Jug. Każda kolejna epoka charakteryzuje się postępującą degeneracją duchową i moralną. Każda posiada specyficzne dla siebie rytuały i pisma objawione¹⁶. Ostatnia z nich – Kali-Juga, trwająca tradycyjnie od śmierci Kriszny do chwili obecnej, odznacza się powszechną ignorancją, powierzchownością i chciwością. W tej epoce Bramini mają odprawiać rytuały dla korzyści materialnych, ludzie zaś pozbawieni są hartu ducha, koniecznego do realizacji wielce wymagających wskazań ceremonialnych i moralnych Wed. Nauki dawnych wieków, konkluduje *Mahānirvāḍa*, stały się bezużyteczne, przestała obowiązywać dharma opisywana przez śruti i smriti. Nowe objawienie, dostosowane do czasów obecnych, mają nieść ze sobą tantry. Tak więc tradycja wedyjska nie zostaje całkowicie odrzucona, ulega jedynie relatywizacji w stosunku do epoki (jak w *Mahānirvāḍa*) bądź w stosunku do duchowych zdolności sadhaki (np. *Kulārnavatantra*).

¹¹ Około X wieku Abhinawagupta, uznawany za jeden z najwybitniejszych umysłów w dziejach indyjskiej filozofii, dokonuje gigantycznej syntezy literatury agamicznej, łącząc koncepcje dualistyczne z niedualistycznymi, tantrę śiwaicką z śaktyczną, Spandę i Pratyabhidyń w jeden spójny system zwany trika. Dyczkowski zalicza trikę do kaulizmu, zob. M.S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, Albany 1987, rozdz. I.

¹² System śajwa-siddhanty odwołuje się do dwudziestu ośmiu agam. Metafizykę siddhanty klasyfikuje się jako dualizm. Choć korzeniami szkoła ta sięga Kaszmiru (tam powstać miały Agamy), rozwija się ona przede wszystkim na południu subkontynentu. Podobnie jak paśupatowie, śajwa-siddhantini za najwyższy cel stawiali sobie osiągnięcie refleksyjnej świadomości Śiwy w samodoświadczeniu. Na temat kosmologii śajwa-siddhanty zob. M. Sacha-Piekło, *Kosmologia śiwaicka według Śajwa-Siddhanty: tradycja agamiczna i Tantra hinduska*, Kraków 1995.

¹³ Literatura pañcaratrów tworzona była głównie między V a X wiekiem n.e. Pañcaratrowie różnią się znacznie od wisznuickich bhagawatów, którzy uznają porządek społeczny i prawodawstwo zalecane przez Dharmaśastry. Zalecenia i rytuały typowe dla leworęcznej sadhany (m.in. praktyki seksualne) prezentuje głośna *Lakṣmī Tantra*, powstała między IX a XII wiekiem. Pierwiastek żeński zostaje w tej sanhicie wyniesiony do rangi zasady kosmicznej.

¹⁴ F.L. Kumar, *The Philosophy of Śaivism*, New Delhi–Bombay–Calcutta 1980, s. 149; H. Zimmer, *Philosophies of India*, London 1951, s. 576.

¹⁵ G. Feuerstein, *op. cit.*, s. 10.

¹⁶ Nazwy poszczególnych Jug (*Krita*-, *Tretā*-, *Dvāpara*- oraz *Kali-yuga*) odnoszą się do określiń punktowanych rzutów kością w grze. Dla pierwszej z epok doskonałym objawieniem miały być Wedy, kolejna wymagała pojawienia się smriti, następna sanhit (*saĒhitā*), ostatnia zaś – tantr. Zob. J. Woodroffe, *Mahānirvāḍa Tantra*, URL <http://www.sacred-texts.com/tantra/maha/index.htm>

Egalitaryzm wydaje się jedną z głównych cech łączących różnorodne sekty tantryczne. Podział na warny oraz kasty kontestują zarówno śaktyczni kaulowie, śiwaiccy kapalikowie i kalamukhowie¹⁷, wisznuiccy sahadżikowie¹⁸ i pańćaratrowie, jak i sekty silnie inspirowane tantryzmem, choć nieuznawane za tantryczne *sensu stricto* (nathowie, lingajaci).

Okazuje się jednak, że wiele nurtów tantryzmu zdecydowanie odrzuca udział w praktykach przedstawicieli jednej z warn – warny bramińskiej. *Ma-hākāśaĒhitā* stwierdza wyraźnie, że *vāmācāra* i *kaulācāra* (należące do tzw. Ścieżki Lewej Ręki) przeznaczone są wyłącznie dla śudrów i innych przedstawicieli niższych kast. Podobnie *Siddhāntasāra* zabrania braminom udziału w praktykach Kula (tj. ceremoniach kaulów). *Merutantra* pozwala zostać sadhaką tylko takiemu braminowi, który jawnie opowie się przeciwko tradycji i wartościom wedyjskim, nie zważając na ostracyzm społeczny i utratę najbliższych¹⁹.

Szczegóły praktyk tantrycznych winny być utrzymane w tajemnicy. Nie wolno dzielić się nimi z nieinicjowanymi. Posługiwanie się w rytuałach technikami seksualnymi oraz substancjami odurzającymi naraża na liczne nadużycia i grozi zwulgaryzowaniem liturgii. Tantry wielokrotnie ostrzegają przed popularyzowaniem tajemnic sadhany. Liczne posługują się tzw. językiem zmierzchu (*sandhyābāsā*), metaforycznym kodem, aby uniknąć przekazywania tajników sadhany wprost. Nakazują adeptowi w dzień postępować jak brahmaczarin, nocą zaś kultywować *kaulācāra*, w obawie przed opacznym zrozumieniem doktryny przez zwyczajnych ludzi²⁰.

Tantryczna sadhana wymaga od swych adeptów ogromnej dyscypliny, codziennych rytuałów i aktów adoracji (*pūjā*). Udział w niesławnym rytuale Pięciu M²¹ wiąże się z nadzwyczaj złożonym procesem ceremonialnym, licznymi oczyszczeniami, tabu itd. i nie jest przeznaczony dla każdego. Może brać w

¹⁷ Około XI wieku n.e. sekta paśupatów zanika na północy subkontynentu i przekształca się w kalamukhów (*kālāmukha*), którzy obok ascetycznych praktyk poprzedników stosują także ceremonialne stosunki seksualne. Sekta ta zanika około XIII wieku. Kapalikowie (*kāpālīka*), wywodzący się od aghorinów, również sprawowali kult o charakterze orgiastycznym. Jako miseczek żebraczych używali ludzkich czaszek, odwołując się do puranicznego podania o Śiwie, który zdekapitował Brahme.

¹⁸ Ruch sahadżija (*sahajiyā*) w okresie średniowiecza objął swym oddziaływaniem praktycznie wszystkie systemy religijne. Przede wszystkim kojarzy się jednak z buddyzmem, ponieważ podstawy doktrynalne czerpie z wadżrajany. Wisznuicka sahadżija rozwija się głównie w Bengalu. Znamienny dla tego ruchu jest ideał odwróconej dyscypliny (*ultā-ujāna-sādhana*). Stan najwyższego zjednoczenia przejawia się przez miłość, której ideał obrazują postacie Kriszny i Radhy. Kobiety i mężczyźni winni realizować ową mistyczną jedność, łącząc się w miłości, choć, w myśl doktryny wisznuickich sahadżików, są fizycznymi manifestacjami Czarnego Boga i pasterki. Szerzej na temat tradycji sahadżija zob. N.N. Bhattacharyya, *op.cit.* oraz G. Feuerstein, *op.cit.*

¹⁹ N.N. Bhattacharyya, *op.cit.*, s. 343–345.

²⁰ J. Woodroffe, *Hymn to Kālī*, Madras 1953, s. 6.

²¹ Nazwa rytuału Pięciu M (*Pañcatattva*, *Pañcāmākāra*) pochodzi od pięciu głównych składników liturgii – *madya* (wino), *māṠsa* (mięso), *matsya* (ryba), *mudrā* (rozumiana na wiele sposobów, zwykle jako hieratyczne gesty dłoni, pozycje ciała, kobieta – partnerka w rytuale, także jako prażone ziarno, mogące stanowić rodzaj narkotycznego afrodyzjaka, np. ziarno sporyszowe) oraz *maithuna*, czyli sakralne zbliżenie seksualne.

nim udział jedynie adept obdarzony kondycją bohaterską (*vīra-bhāva*)²². Zdaniem Pandeya, Pięć M, obok funkcji rytualnej, stanowiło zarazem rodzaj testu²³. Należało przekonać się, czy aspirant istotnie potrafi w pełni kontrolować swoje zmysły oraz dostrzegać we wszystkim Kula²⁴. Tylko prawdziwy bohater (*vīra*) potrafi spokojnym krokiem przebyć sferę najwyższego zagrożenia, posłużyć się największymi z pokus, nie ulegając im, pozostać niesplamionym w krainie grzechu. Niebezpieczeństwo moralnego i społecznego upadku, a także choroby psychicznej, grożące sadhace *Kulārōḍavatantra*, obrazowo ujmując, porównując kroczenie ścieżką kaulów do chodzenia po ostrzu miecza, trzymania lwa za ucho lub jadowitego węża w dłoni²⁵. Ta sama tantra nakazuje picie wina wyłącznie w małych dawkach, wykluczających utratę kontroli, i wyraźnie stwierdza, że spożywanie alkoholu poza kontekstem rytualnym prowadzi prosto do piekieł. Należy jednak zwrócić uwagę, że inne fragmenty *Kulārōḍava*, a także licznych pozostałych tantr, wspominają o picu wina tak, by upadać, po czym podnosić się i pić znowu²⁶. *Pārānanda Sūtra* określa spożycie alkoholu prowadzące do wymiotów jako „miłe bogom”²⁷. Również czyny wykraczające poza konwencjonalną moralność nie zawsze dokonywane są w ściśle zrytualizowanej formie. Niektóre pisma wydają się dopuszczać zastosowanie ambiwalentnych środków w celu zdobycia substratów koniecznych do przeprowadzenia rytuału²⁸.

Tantryczny antynomizm przejawia się także w postrzeganiu roli i kondycji kobiety. Według Bhattacharyyi, typowe dla hinduizmu zwyczaje, takie jak sati, małżeństwa dzieci i hipergamia stanowią próbę ograniczenia niegdyś bardzo wysokiej pozycji kobiety w społecznościach plemiennych²⁹. Pierwiastek żeński ma doniosłe znaczenie w metafizyce – by wymienić choćby Śakti śiwaitów i śaktów, Lakszmi pañcaratrów czy Pradžnię i Śuñjatę wadźrajany i buddyjskich sahadżików. Kobieta stanowi zatem ucieleśnienie aktywnej mocy stwór-

²² Obok postawy czy też charakteru bohaterskiego, niektóre tantry wyróżniają także kondycję zwierzęcą (*paśu-bhāva*), charakterystyczną dla większości ludzi i uniemożliwiającą udział w praktykach tantrycznej sadhany. Jako trzecia pojawia się niekiedy kondycja boska (*divya-bhāva*, zob. *Maḥānirvāḍa Tantra*), niezwykle rzadka w obecnej epoce.

²³ K.Ch. Pandey, *Abhinavagupta, a Historical and Philosophical Study*, Varanasi 1963, s. 608.

²⁴ W myśl doktryny kaulów wszystkie percypowalne obiekty stanowią manifestację Kula, kreatywnej mocy Ostatecznej Świadomości. Idealnym obrazem owej mocy, jej ucieleśnieniem, jest zdaniem kaulów kobieta, toteż należy darzyć ją szczególną estymą. O ile Kula kojarzy się z aktywnym pierwiastkiem Śakti, o tyle pasywnego Śiwę określa się mianem Akula.

²⁵ K.Ch. Pandey, *op.cit.*, s. 559.

²⁶ Sir John Woodroffe interpretuje ów proces upadania i ponownego podnoszenia się jako metaforę wstępującego i zstępującego ruchu wężowej energii ciała subtelnego – Kundalini. Zob. J. Woodroffe, *The Principles of Tantra*, cz. II, Madras 1978, s. CVII–CVIII.

²⁷ Cyt. za: N.N. Bhattacharyya, *op.cit.*, s. 142.

²⁸ Niekiedy zaleca się stosowanie specjalnych mantr – uroków, w celu zdobycia partnerki do *maithuna*. Zwłoki konieczne do *śavasāḍhanā* wykrada się. Niewykluczone, że adept ma również pewien udział w pojawieniu się nieboszczyka odpowiadającego wymogom rytuału, w stosownym miejscu

i czasie... Por. N.N. Bhattacharyya, *op.cit.*, s. 137.

²⁹ *Ibidem*, s. 116.

czej, jeden z dwu aspektów Najwyższej Rzeczywistości. Kobiety odgrywają zasadniczą rolę w rytuałach nawiązujących do *vāmācāra*. Prawdopodobnie u zarania działalności sekt tantrycznych zajmowały się nauczaniem i inicjowaniem adeptów znacznie częściej niż mężczyźni³⁰. W pieśniach buddyjskich *sahadžikōw dombī* (kobieta z niższej kasty, najczęściej praczka lub przekupka) nazywana jest „łodzią”, która przeprowadza adepta „na drugi brzeg” – ku wyzwoleniu³¹.

Nawiązujący do literatury agamicznej, wspomniany wcześniej reformatorski ruch wiraśaiwa (lingajaci) bardzo silnie angażował się w działalność na rzecz poprawy kondycji kobiet w społeczeństwie indyjskim.

Tantryzm odrzuca zdecydowanie zewnętrzny formalizm w praktykach religijnych³². Pañcaratrowie i śajwa-siddhantini kładą nacisk na pobożność, dewocyjne oddanie (*bhakti*) i ascezę. *Kulārōavatantra* nazywa mechanistyczny ceremoniał bezużytecznym³³.

Wydaje się, że łamanie tabu bramińskich oraz konwencji społecznych stanowi integralną część *sadhany* licznych szkół tantrycznych. Paśupata³⁴ winien ryczeć jak bawół (tudzież inne zwierzę – *paśu*), tańczyć, udawać śpiącego bądź kulawego, wypowiadać nonsensowne zdania i czynić sprośne gesty pod adresem młodych kobiet, słowem, zachowywać się jak osoba niepouczalna. Obelgi i kpiny otaczających go ludzi powiększają zasługi paśupaty i przybliżają go do stanu Siwy.

Wykorzystywane w rytuale Pięciu M „nieczyste” substancje, takie jak wino czy mięso, zakazane są nie tylko braminom, ale także zaliczanym do *nāstika* buddystom i dżajnistom. Spożycie mięsa wiąże się z pogwałceniem *ahimsy*.

Partnerka w orgiastycznych rytuałach kaulów (Pięć M, *cakrapūjā*) rekrutowana jest najchętniej spośród prostytutek lub najbliższych krewnych *sadhaki*. Buddyjscy *sahadžikowie* również zalecają towarzystwo kobiet trudniących się nierządem lub wykonujących pogardzane zawody. Wisznuiccy *sahadžikowie* przedkładają miłosne połączenie z cudzą małżonką (*parakīyā*) nad połączenie z małżonką własną (*svakīyā*). *Mahānirvāḍa Tantra* przeciwnie – zaleca udział w rytuale żony *sadhaki*, jest to jednak tekst późny, nacechowany silnymi wpływami braminizmu.

Jedną z budzących największe kontrowersje praktyk jest *śavasādhana*, wymagająca jako podstawowego substratu rytualnego ludzkich zwłok.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że spożywanie intoksykantów, elementy magii sympatycznej i rytuały o zabarwieniu orgiastycznym nie są tak obce tradycji wedyjskiej oraz hinduistycznej w ogóle, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Powszechne jest przekonanie badaczy o narkotycznych ko-

³⁰ G. Feuerstein, *op.cit.*, s. 226.

³¹ Cyt. za: N.N. Bhattacharyya, *op.cit.*, s. 295.

³² Nie jest to jednak wyłączną cechą szkół tantrycznych – *wedanta* także przeciwstawia się sztywnemu przestrzeganiu reguł rytuału postulowanemu przez *mimansę*, podobnie *sankhja*.

³³ K.Ch. Pandey, *op.cit.*, s. 558.

³⁴ Odwołujemy się tu do przykładu paśupatów ze względu na ich wpływ na literaturę agamiczną. Jest to jednak raczej sekta pre- lub prototantryczna.

notacjach wedyjskiej Somy. Podczas wedyjskich ofiar *vājapeya* poszczególni kapłani zobowiązani są do ceremonialnego spożycia wina, do dzisiaj też odbywają się w Indiach festiwale i święta takie, jak *gājana*, ku czci Dharmy (!) czy *puri*, które trudno wyobrazić sobie bez, odpowiednio, wina i konopii (*cannabis indica*)³⁵. Teurgiczne aspiracje odprawiających Ofiarę nie wydają się budzić wątpliwości. Charakterystyczny dla *aśvamedha* jest rytualny, sprośny dialog pomiędzy królową a kapłanami oraz jej symulowane połączenie seksualne z koniem – ofiarą. Kazirodstwo, w pewnych formach, nie stanowiło dla hindusów zjawiska szczególnie bulwersującego. Przeciwnie, w wiekach średnich miało być do tego stopnia rozpowszechnione, że popularne stało się przysłowie: „Gdy dziewczyna 10-letnia jest dziewicą, nie ma ona brata, kuzyna, ani ojca”³⁶. Wszystko to sprowadza przyczyny niechęci, jaką bramińska ortodoksja darzy ruchy tantryczne, przede wszystkim na płaszczyznę społeczno-polityczną. Zda się, że to właśnie odrzucenie systemu *warn*, a nie okultyzm i „perwersyjne” rytuały w sposób najdotkliwszy dokuczają przedstawicielom wyższych warstw społeczeństwa.

Badacze tacy, jak Bhattacharyya czy Brockington uzasadniają „nieczyste” elementy rytuałów tantrycznych wpływami kultów plemiennych, które mają stanowić główne źródło powstania *Tāntrikācāra*. Symbole takie, jak *Linga* i *Joni*, rytualne zbliżenie erotyczne i udział w nim prostytutek bądź bliskich krewnych, zastosowanie wina i innych substancji odurzających, a także *śavasādhana* miałyby stanowić wyrafinowany sposób skanalizowana prymitywnych ceremonii. Tantryzm okazałby się zatem wytworem transformacji kultów związanych z płodnością i żyznością ziemi, cyklami natury, magią sympatyczną itd., przefiltrowanych przez jogiczne techniki samokontroli i wpływy idealistycznej filozofii wyższych klas społecznych...³⁷

Takie wyjaśnienie, choć wartościowe, nie wydaje się jednak wyczerpywać w pełni sensu i celu zastosowania „nieczystych” substancji w praktykach tantrycznych i programowego transcendowania moralnych zaleceń społeczeństwa indyjskiego przez *sadhaków*.

Charakterystyczne dla tantryzmu dążenie do wyzwolenia przy użyciu różnorodnych, możliwie jak najskuteczniejszych środków wskazuje na dwie główne funkcje antynomistycznych elementów *sadhany*. Można je odnieść do dwu klasycznych, odwołujących się do etymologii, sposobów definiowania jogi jako „połączenia” i „powściągnięcia”.

Środkiem umożliwiającym transformację, transgresywną ekspansję świadomości, „połączenie” z Jaźnią (*Atman*), homologizację makro- i mikrokosmosu jest symbol.

Każda z „nieczystych” praktyk i substancji niesie ze sobą tyleż liczne, co ważne konotacje symboliczne, ściśle skorelowane z filozofią, ideałem soteriologicznym i daną kosmowizją. I tak na przykład intymna część ciała kobiety,

³⁵ N.N. Bhattacharyya, *op.cit.*, s. 143.

³⁶ K. Imieliński, *Seksuologia*, Warszawa 1989, s. 170.

³⁷ Zob. J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1990, s. 139, 143; N.N. Bhattacharyya, *op.cit.*, s. 127–128.

joni, wyobraża zasadę twórczą, źródło mocy i wszechświata. W takim sensie używa się terminu *yoni* m.in. w Śiwasutrach³⁸. Joni to także centrum. Główny ośrodek kultu śaktów znajduje się w miejscu, w którym w myśl puranicznej legendy upadła joni Sati. Zakaz usuwania owłosienia łonowego, spotykany w niektórych tekstach, zdaniem Feuersteina nawiązuje do fragmentu Upaniszady Brihadaranjaka (VI, 4, 3)³⁹. Sama kobieta w spolaryzowanej rzeczywistości odzwierciedla zasadę materialną – Prakriti. W systemach niedualistycznych, jak już wspomnieliśmy, kobieta ucieleśnia moc, aktywny biegun Ostatecznej Rzeczywistości (Brahmana). Połączenie seksualne symbolizuje jedność dwu zasad kosmicznych, oznacza przekroczenie dualności, charakteryzującej świat samsary. Symbolikę aktu seksualnego, nasienia i wydzieliny pochwowej znajdujemy także w alchemii indyjskiej (Rasajana), blisko spokrewnionej z tantryzmem i Ajurwedą⁴⁰. *Brahmayāmala Tantra* porównuje działanie wina do efektywności oczyszczonej („zabitej”) rtęci i nazywa je *Śiva rasa*⁴¹. R.E. Angiras zauważa, że z perspektywy alchemicznej wino powstaje w wyniku dekompozycji stałej materii w wodzie, w procesie rozkładu, fermentacji (*vide* alchemiczne *putrefactio*). Jednoczy w sobie cechy przeciwstawnych żywiołów – choć jest w stanie płynnym, ma rozgrzewające, podniecające własności ognia⁴².

Pañcatattva symbolizuje m.in. pięcioraki, percypowalny świat (pięć zmysłów, pięć narządów działania itd.), opierający się na konstrukcjach mentalnych. Spożywanie poszczególnych substancji mogłoby w tym kontekście oznaczać absorpcję owego świata, prowadzącą do unifikacji, przejście od świata wielości do jedności, od jednostkowego ja (*ādvatman*) do uniwersalnej jaźni (Brahman). Podobnie wybór kobiety z niższej kasty (*dombī*) wyraża transcendencję zwyczajnej percepcji, otwiera sadhakę na ogląd „przebóstwionego” świata, w którym wszystko stanowi ekspresję Ostatecznej Zasady (Kula, Śakti, Śiwa itd.). Jak pisze M. Sacha-Piekło: „Poznanie owych znaczeń [symbolicznych „nieczystych” substancji – przyp. P.M.] nie ma charakteru czysto epistemicznego, ale bliższe jest magicznej atrybucji, lub mistycznej empatii”⁴³. Wagę symbolicznego znaczenia „nieczystych” substancji podkreśla zastosowanie ich substytutów przez niektóre szkoły⁴⁴.

³⁸ Aforyzm 3. z sekcji I, M.S.G. Dyczkowski, *The Aphorisms of Śiva*, Albany 1992.

³⁹ G. Feuerstein, *op.cit.*, s. 246–247.

⁴⁰ Nasienie (*retas*) Śiwy symbolizuje rtęć, krew miesięczna (*rajas*) – siarkę. Umiejętne połączenie obu tych substancji pozwala otrzymać złoto, a zatem doprowadzić materię do doskonałości. Doniosłego znaczenia alchemii jako praktyki soteriologicznej dowodzą liczne prace, m.in. Junga i Eliadego. Zob. C.G. Jung, *Psychologia i alchemia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999; M. Eliade, *Kowale*

i alchemicy, przeł. A. Leder, Warszawa 1993.

⁴¹ K.Ch. Pandey, *op.cit.*, s. 616.

⁴² R.S. Angiras, *Trilogy of Tantra*, Holi Mohalla 1989, s. 15–16.

⁴³ M. Sacha-Piekło, *Doświadczenie mistyczne w tradycji tantryzmu hinduskiego* [w:] *Miedzy wiarą a gnozą*, red. M. Jakubczak i M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 133.

⁴⁴ Wino zastępuje się niekiedy mleczkiem kokosowym bądź konopiami (sans. *bhāṅg*, *vijayā*), rybę ciastkami z fasoli, mięso czosnkiem, imbirem bądź solą, maithunę zaś ofiarowaniem kwiatów. W innych szkołach rytuał zostaje całkowicie zinternalizowany i pięć substancji wizualizowanych jest

Wszelka cząstkowa wiedza, uwarunkowania, afekty stanowią więzy utrzymujące w samsarze. Nie można jednak porzucać ich w sposób chaotyczny, dowolny – takie działanie grozi popadnięciem w niewolę własnych afektów. Zrywanie poszczególnych więzów musi odbywać się stopniowo, w sposób możliwie najskuteczniejszy. Największą przeszkodą w wyzwoleniu jest własny umysł, ograniczenie ciasnym horyzontem *ego*. Pogląd ten wydaje się jednakowy dla całej *mokṣāśāstra*. Jedną z metod rozbicia skostniałego konstruktu *ego* (*ahaṅkāra*) jest podważenie fundamentów konstytuujących tożsamość. Tożsamość indywidualna w dużej mierze konstruowana jest na podstawie tożsamości kolektywnej, ta zaś spójność i specyficzny kształt zyskuje dzięki systemowi idei, symboli oraz, przede wszystkim, wartości⁴⁵. Sprzeniewierzenie się normom kulturowym może okazać się czynnikiem silnie transformującym strukturę jednostkowej świadomości. W tym sensie osobliwe działania paśupatów, narażające praktykującego na śmieszność i ostracyzm społeczny, jawiłyby się jako przemyślna metoda destrukcji egoistycznych i egocentrycznych tendencji ludzkiej osobowości.

„Nieczyste” substancje są także potężnymi atraktorami zmysłów. Tantryzm wykorzystuje tę właściwość do skuteczniejszego przekroczenia powszedniej percepcji. Można przypuszczać, że szczególnie uwrażliwione zmysły jogina reagują niezwykle silnie na odurzenie wywołane przez alkohol, konopie czy grę erotyczną. Doprowadzony na szczyt upojnych doznań adept *kaulācāra* winien dokonać absorpcji świadomości ze zmysłów, „powściągnięcia”, i w pełni skoncentrować się na błogości (*ānanda*) jako całkowicie niezwiązanej z elementem zmysłowym⁴⁶.

Jīvanmukta pozostaje poza konwencjonalną oceną moralną. Zrealizowawszy swą wewnętrzną naturę Absolutu, działa w zgodzie z ostatecznym źródłem wszelkich wartości. Każdy jego gest jest gestem hieratycznym, każde słowo modlitwą, każdy oddech świętą mantrą⁴⁷. Śajwa-siddhantin widzi w czynach Znającego Siwę (*śivajñāni*) działania samego Siwy. „Są ponad wszelkimi kodeksami postępowania, pokutą i ślubami, powinnościami różnych stadiów życia...”, pisze Aruṇant Śivācāryar w *Śivajñāna Siddhyār*, „(...) nawet najobrzydliwsze zbrodnie popełniane przez *jñāni* Pan uznaje za czynione w swojej służbie”⁴⁸.

Stan *jīvanmukta* jest punktem zetknięcia się i wzajemnego przenikania całkowicie przeciwnych w myśli europejskiej stanowisk określających status ontologiczny i hierarchię wartości. Także dystynkcja pomiędzy wartościami moralnymi a estetycznymi i innymi traci znaczenie w „przebóstwionym” oglądzie Rzeczywistości.

w powiązaniu z procesami jogicznymi.

⁴⁵ Por. M. Flis, *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej* [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, red. M. Flis, Kraków 1994.

⁴⁶ K.Ch. Pandey, *op.cit.*, s. 560.

⁴⁷ Aforyzmy 27. i 29. z sekcji III, M.S.G. Dyczkowski, *op.cit.*

⁴⁸ Cyt. za: C.S.J. Valiaveetil, *Living Liberation in Śaiva Siddhānta* [w:] *Living Liberation*, red. A.O. Fort i P.Y. Mumme, New York 1996, s. 236–237.

Na koniec pobieżnie przyjrzymy się tradycji *Tripurā (Śrīvidyā)*, stanowiącej dla A. Padoux wyrazisty przykład kłopotów, z jakimi przychodzi borykać się badaczowi, który próbuje klasyfikować poszczególne nurty wyznaniowe i ideologiczne jako tantryczne lub nietantryczne. *Śrīvidyā* rozwija się z *kaulācāra* i rozprzestrzenia się na południu subkontynentu między XVII a XIX wiekiem, obejmując swym zasięgiem ogromny obszar. Choć pewne symboliczne elementy kultu pozostały te same, tradycja zostaje silnie zwedantyzowana i otwarcie potępia praktyki kaulów. Idee i obrzędowość nie noszą żadnych zauważalnych cech antynomicznych, można je bezkolizyjnie włączyć w szeroki strumień tradycji smarta-bramińskiej⁴⁹. Czy taki ruch można wciąż uznawać za tantryczny? Odpowiedź na to pytanie zależy w dużej mierze od tego, czy zdecydujemy się, obok inicjacji, mudr, supremacji guru itp. uznać antynomizm za jedną z istotnych cech dystynktywnych tantryzmu.

⁴⁹ A. Padoux, *Concerning Tantric Traditions* [w:] *Studies in Hinduism*, 2, *Miscellanea to the phenomenon of Tantras*, red. G. Oberhammer, Wien 1998, s. 17–18.